

Nr. 3 21. Jahrgang

Bern, Juni 1951

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

INHALT:

Dr. Roger Ley (Rombach/Aarau):

Die neue Kreatur

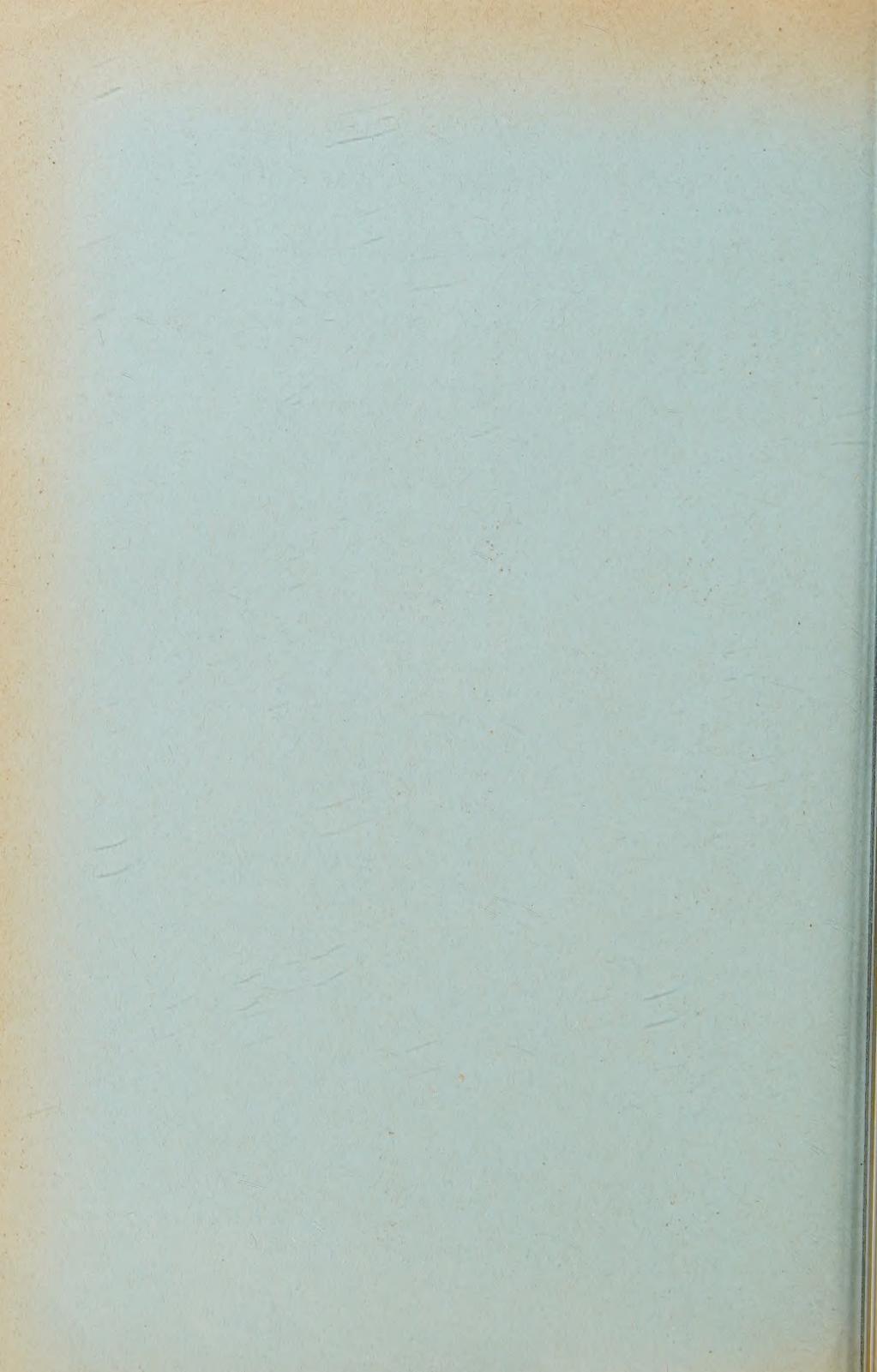
Pfarrer Max Huber (Albisrieden/Zürich):

Mensch und Geschichte im Christentum und im Marxismus

Bücherschau

Jahresabonnement Fr. 8.—

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern



Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Pd. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen.

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern

Inhalt: Dr. Roger Ley (Rombach bei Aarau): Die neue Kreatur. – Pfr. Max Huber (Albisrieden bei Zürich): Mensch und Geschichte im Christentum und im Marxismus. – Bücherschau.

Die neue Kreatur

Wir leben in einer kranken Zeit. Die Welt ist zerspalten, der Mensch im Innersten zerissen. Daß diese Zeit aber nach einem Ausweg sucht, steht außer Frage. Dem modernen Menschen erklären, daß er heillos in der Sackgasse stecke, ist Zeitverschwendug. Denn das weiß er. Aber unbekannt ist ihm der Pfad, der wieder hinausführt.

Nun, dünkt uns, müßte in dieser Wirrnis das Wort von der «neuen Kreatur» zündend, lösend und weisend wirken. Aber es fehlt ihm alle Kraft. Andere Parolen zünden und befeuern. Wie kräftig haben doch vor wenigen Jahren die Worte vom «neuen Deutschland» eingeschlagen! Wie groß ist heute die Begeisterung für die «neuen Demokratien»! Nur an die «neue Kreatur» will niemand mehr glauben.

Woher röhrt das? Ist diese Botschaft an sich unglaublich? Oder ist die Form, in der diese Botschaft verkündigt wird, dem modernen Menschen fremd?

Unser Referat gliedert sich in drei Teile. Zunächst untersuchen wir die Paulinischen Aussagen über die «neue Kreatur»; in einem zweiten Teil wenden wir uns den Synoptikern zu mit der Frage, ob sich in der Verkündigung Jesu — wenigstens der Sache nach — die Botschaft von der «neuen Kreatur» ebenfalls finde, und in einem letzten Teil wird eine kurze Gegenüberstellung und Zusammenfassung versucht.

I. Paulus

a) Die grundsätzlichen Aussagen über die «neue Kreatur»

Paulus ist es gewesen, der den Ausdruck «kaine ktisis», «neue Kreatur», geschaffen hat. Wie ein Jubelruf tönt es im 2. Kor.: «Darum ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur! Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.» Aber dieser Triumphgesang entläßt uns

mit einer Frage: Was ist denn neu geworden? Luther ist der Koine und anderen gefolgt und übersetzt kurzerhand « alles ». Die Zürcher Bibel vermittelt den genauen Wortlaut: « Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden. » Nun sind wir erst recht genötigt zu fragen: Was ist neu geworden? Wir müssen vom Kontext 2. Kor. 5, 14—17, ausgehen. Daraus ergibt sich folgendes: Der Mensch muß erkennen und selbstverständlich auch glauben, daß einer für alle gestorben ist und somit alle gestorben sind und daß er, der eine, für alle gestorben ist, damit die, welche leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist. Mit andern Worten: Der Stellvertretungsgedanke wird hier — in etwas umständlicher Formulierung — ethisch fruchtbar gemacht. Weil Christus für uns gestorben ist, sollen wir für ihn leben und nicht für uns selbst. Demnach bestand das Alte, das vergangen ist, im Leben für sich selbst. Zweitens gehört für Paulus zur Vergangenheit, daß er Christus nicht mehr dem Fleische nach kennen will. Jesus spielt für ihn keine Rolle mehr als Lehrer und Mann aus Nazareth. Für ihn ist nur das entscheidend, daß der Mensch Jesus als den erkenne und anerkenne, der stellvertretend gelitten und Sühne geleistet hat. Es geht nun nicht mehr darum, daß wir Jesus nachfolgen, so wie zu seiner Lebzeit die Menschen ihm nachgefolgt sind. Von Paulus wird die Nachfolge umgebogen zu einem mystisch verstandenen Mitsterben und Mitleben. Und nur für die mit Christus also mystisch Vereinten gilt der Satz, daß sie eine « neue Kreatur » seien. « Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. »

Das also wäre die Antwort des Paulus auf die Frage, worin das Neue zu sehen sei: Die neue Kreatur lebt nicht sich selbst, sondern für Christus. Diese Aussage jedoch tönt reichlich unbestimmt. Man kann dabei nicht stehen bleiben. Was heißt « für Christus leben »? Wie gestaltet sich ein solches Leben? Wie prägt es sich aus?

b) Die ethischen Implikationen der Aussagen über die « neue Kreatur »

Um darüber Klarheit zu gewinnen, wenden wir uns dem 8. Kapitel des Römerbriefes zu. Zwei Gründe rechtfertigen diesen Schritt. Erstens wird in diesem Kapitel von denen gesprochen, die « in Christus sind », und zweitens ergeht sich Paulus in einigen Sätzen über die « ktisis », die Kreatur im allgemeinen, so daß von hier aus ein besonderes Licht auf die « kaine ktisis », die « neue Kreatur », fallen könnte.

Die Schlüsselstelle, von der wir ausgehen, lautet: « Wenn jemand Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. » Man kann also Christus nur angehören und ihm leben, wenn man von seinem Geist erfüllt ist. Die « neue Kreatur » lebt « kata pneuma ». Der Wandel « kata sarka » gehört der Vergangenheit an. Man darf hier mit Martin Buber von einem Paulinischen Dualismus sprechen: Ehemals waren wir unter dem Gesetz; jetzt sind wir frei davon und dienen im neuen Wesen des Geistes. Dem Leben aus Werken steht das Leben aus der Gnade gegenüber. Dem Sein im Fleisch wird das Sein im Geist entgegengehalten.

Wenn man genauer zusieht, kann man an dieser Stelle eine überraschende Entdeckung machen. Es wird nämlich eine merkwürdige Gespaltenheit in den Aussagen des Paulus sichtbar. Das Sein im Geist zieht den Wandel im Geist nicht automatisch nach sich. Man kann zwar im Geist

sein und doch — so scheint es wenigstens — nicht nach dem Geist wandeln. Man erinnere sich nur an die geradezu klassische Formulierung in Gal. 5, 25: « Wenn wir im Geiste leben, so lasset uns im Geiste wandeln. »

Diesem Sachverhalt entsprechen die Ausführungen Pauli über die Sohnschaft. Zunächst wird ganz positiv erklärt, daß alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, Söhne Gottes seien. Dieser Satz wird sogar noch überboten durch jene eigenartige Formulierung, daß der Geist Gottes unserem Geist bezeuge, daß wir Gottes Kinder sind. Nichtsdestoweniger kann derselbe Autor schreiben, daß auch wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, auf die « *hyiothesia* », die Annahme an Sohnes Statt, warten wie die ganze übrige Kreatur. Die Sohnschaft ist demnach eine zugesprochene, aber keine verwirklichte. Die Sohnschaft muß erst noch offenbart werden. Darauf wartet die « *ktisis* », ja sie seufzt und ängstigt sich schmerzlich bis jetzt. Aber nicht nur sie, sondern auch die « *kaine ktisis* » seufzt und wartet auf die Annahme an Sohnes Statt, die Erlösung des Leibes.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß von Paulus die « neue Kreatur » nicht wesentlich über die alte hinausgehoben wird. Das einzige Unterscheidungsmerkmal liegt im Besitz des Geistes, den die « neue Kreatur » hat. Dieser jedoch wird praktisch nur in geringem Maße manifest, so daß wir um die sehr bedrängende Frage nicht herumkommen: Warum setzt sich der Geist nicht eindeutig durch? Warum wird das Neue nicht recht sichtbar? Liegt der Grund darin, daß der Mensch zugleich « *kata pneuma* » und « *kata sarka* » leben kann, so daß das Fleisch den Geist immer wieder zudeckt? Der Mensch wäre also einerseits Christi Eigentum und anderseits doch nicht ganz sein? Oder muß man annehmen, daß wir für eine kurze Spanne Zeit « *kata pneuma* » und dann wieder « *kata sarka* » leben, so daß wir bald Christ sind, bald Nichtchrist? Es ist ein merkwürdiges « wir sind es und sind es noch nicht; wir haben es und haben es noch nicht ». Führt das nicht letztlich in eine wahre Schizophrenie des Glaubens?

Paulus löst die oben aufgeführten Fragen nicht. Bei ihm bleibt alles in der Schwebe. In ganz ähnlicher Weise findet sich beim Autor des ersten Johannesbriefes dieses eigenartige Hin- und Herpendeln zwischen Aussagen, die perfektionistisch klingen und andern, welche das Gegenteil davon ausdrücken. Nur läßt die Johanneische Formulierung den Widerspruch noch stärker hervortreten. So lesen wir im 1. Kapitel, Vers 8: « Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst irre, und die Wahrheit ist nicht in uns. » Und im selben Brief steht geschrieben: « Wer in ihm bleibt, der sündigt nicht. Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen und ihn nicht erkannt. » (Kapitel 3, 6.) Was gilt nun? Ist die Meinung die, daß wir eine Zeitlang in Christus bleiben und nicht sündigen; nachher sind wir außerhalb und sündigen wiederum? Oder gibt es ein Mehr und ein Weniger des « Bleibens »? Der Briefschreiber schafft darüber keine Klarheit. Jahrhunderte später durchschneidet Luther kühn diesen gordischen Knoten, indem er das Paulinisch-Johanneische « noch nicht » und « doch schon » zu einer innerseelischen Spannung umschmilzt. Er tut dies mit seiner bekannten Formel « *simul justus, simul peccator* ». Der Christ ist nun zur gleichen Zeit Sünder und Gerechtfertigter. Diese Formel Luthers ist genial, insofern sie auf prägnanteste Weise ausspricht, wohin der Paulinismus führt: nämlich zu einer seelischen Haltung, die nicht nur un-

gesund und gefährlich, sondern auch falsch ist, wenn man ihr den Glauben Jesu Christi zur Seite hält.

Man ist an dieser Stelle versucht, einen kurzen Aufriß der Theologiegeschichte herzustellen, der sich um dieses Paulinisch-Johanneische « noch nicht » und « doch schon » rankt. Die westliche Theologie hat das « noch nicht » je und je verkündigt, währenddem die östlichen Theologen allen Akzent auf das « doch schon » legen. Im Westen steht die Lehre vom stellvertretenden Leiden, von Gericht und Sünde im Mittelpunkt des theologischen Denkens. Von einer Gefahr des Perfektionismus kann nicht die Rede sein. Der Mensch wird ständig daran erinnert, daß er Sünder ist und Sünder bleibt, solange er lebt. In der östlichen Theologie hingegen liebt man es, von der Deifikation des Menschen zu sprechen. Die Aussage von Berdajew ist gewiß charakteristisch: « Heil bedeutet nicht Rechtfertigung, sondern die Aneignung der Vollendung » (Freedom and the Spirit, S. 174) oder « Im Christentum ist die Zentralidee nicht die der Rechtfertigung, sondern der Transfiguration » (op. cit. S. 176).

Es ist vielleicht interessant, sich auch Rechenschaft darüber zu geben, wie man außerhalb der christlichen Theologie vom « neuen Leben » redet. Es ist mir aufgefallen, wie vor allem in der angelsächsischen Psychologie und Philosophie säkularisierte Erlösungslehren häufig anzutreffen sind. So findet sich beispielsweise im Buch des Psychologen Kunkel, das den Titel « In Search of Maturity » trägt, ein Kapitel mit der Überschrift « Das neue Leben ». Wir haben dort folgenden Satz gefunden: « Tiefere Einsicht, mehr Kraft, wachsendes Verantwortungsbewußtsein und vor allem eine höhere Art von Liebe, die fähig ist, sich zu lösen und zu verstehen — das sind die Kennzeichen des neuen Lebens, soweit wir es in der Sprache einer Psychologie der Erfahrung, d. h. in menschlicher Begrenztheit, aussprechen können. » Hier wird das neue Leben als Reifeprozeß interpretiert.

Ähnlich drückt sich der Philosoph Josiah Royce aus. In seinem Werk « The Sources of Religious Insight » schreibt er auf S. 33: « Der Weg zu höherem Wachstum und tieferer Einsicht wird solange mühsam und unsicher sein, als man nicht in Augenblicken des inneren Friedens, der Erleuchtung, der Hoffnung, der Hingabe, der Intuition die Gegenwart eines Erlösers gespürt hat, bevor man nicht manchmal den Eindruck hat, als sei das Heimatland des Geistes durch eine sozusagen göttliche Offenbarung dem Menschen sichtbar geworden. »

Nach diesem kleinen Exkurs wenden wir uns wieder Paulus zu und fragen

c) nach den weltanschaulichen Komponenten seiner Aussagen
über die « neue Kreatur ».

Es ist zweifellos so, daß bei Paulus der zentrale Begriff der Predigt Jesu, nämlich die « basileia tou theou », in den Hintergrund gedrängt worden ist. Es hat eine bedeutungsvolle Akzentverschiebung stattgefunden. Das Denken und Glauben Pauli kreist nicht mehr um die « basileia », sondern um Kreuz und Auferstehung Christi. Selbstverständlich würde Paulus entgegnen, daß eben damit die « basileia » angebrochen sei. Aber — und das ist die typisch Paulinische Verengerung des basileia-Begriffes — die Königs-herrschaft ist nicht grundsätzlich allen nah, sondern hat nur Bedeutung

für die, welche « in Christus » sind. Die übrige Welt steht unter dem Zorn Gottes; sie wird regiert von Zwischenwesen, welche « Beherrischer dieser Welt der Finsternis » genannt werden. Ich zitiere Martin Buber (Zwei Glaubensweisen, S. 143): « Der Zorn des Paulinischen Gottes, der, „in der Absicht, den Zorn zu erzeigen und seine Macht kundzutun, in vieler Langmut die zum Untergang geschaffenen Gefäße des Zorns ertragen hat“ (9, 22), hat nichts Väterliches mehr... Dem Zorn, der an den alttestamentlichen „Verderber“ (Ex. 12, 23) erinnert, ist, wie jenen Elementargeistern, eine Macht über die Menschenwelt verliehen, die bis in die Endzeit hineinreicht, denn Jesus wird (I. Thess. 1, 10) „unser Retter vor dem kommenden Zorn“ genannt. In alledem ist für die unmittelbare Beziehung Gottes zu seiner Kreatur, wie sie alttestamentlich auch noch im äußersten Zürnen zutage trat, kein Raum mehr: Gott zürnt nicht, er gibt den Menschen in die Hand des Gewaltwesens Zorn und läßt es ihn foltern — bis Christus rettend erscheint. » So weit Buber. In diese Paulinische Weltschau hinein gehört unabkömlich der Mythos vom Himmelswesen, das auf die Welt herabkommt und die Dämonen samt ihrem Fürsten besiegt und nach vollbrachter Tat wieder zum Himmel steigt, um am Ende der Tage nochmals zu erscheinen und die « basileia » allen sichtbar aufzurichten. In dieser Schau wird die Gegenwart zur Entscheidungszeit, wo der Einzelne aufgerufen ist und herausgerufen wird. Die alles beherrschende Frage heißt nun so: « Wie entrinne ich dem kommenden Verderben ? Was muß ich tun, damit ich gerettet werde ? » Die Antwort wird denn auch bereitwillig erteilt: « Glaube an Christus. » Des Menschen Rettung hängt also am Glauben, aber nun an einem ganz bestimmt formulierten Glauben. Es ist zu glauben, daß Jesus aus Nazareth jenes Himmelswesen war, das den Dämonen die Macht genommen hat, gestorben ist und zum Himmel fuhr. Damit erleidet der Glaubensbegriff jene fatale Wandlung, auf die Buber hingewiesen hat: Glaube ist nun nicht mehr unbedingtes Vertrauen und Hingabe an Gott; Glaube wird « pistis », gläubige Annahme und Hinnahme des Christusgeschehens. Damit ist die Weiterentwicklung der Kirchengeschichte vorgezeichnet. Das Christusgeschehen mußte in eine knappe Formel gebracht werden (Entstehung des Dogmas). Diese hat der Mensch zu glauben, wobei eine Institution unumgänglich wird, die über die korrekte Auslegung der Formel wacht (Entstehung der Kirche). So kommt es zu jener merkwürdigen Tatsache, daß der Paulinismus einerseits zum Vater des extremsten religiösen Individualismus wird (man trachtet nicht mehr nach der « basileia », sondern nach seiner Seele Seligkeit); andererseits liegt in ihm der Keim zu jener Institution, die den Einzelnen um der Seligkeit willen restlos vergewaltigt.

II. Jesus

a) Grundsätzliches

Daß Jesus eine Umkehr des Menschen und damit eine neue Lebensrichtung gefordert hat, steht außer Zweifel. Ich zitiere Buber (Zwei Glaubensweisen, S. 23): « „Kehret um und vertrauet!“ klingt nicht bloß völlig echt, der Schluß gewinnt so auch eine eigentümliche, kaum anders zu gewinnende Wucht und Vollständigkeit... Die äonenhaft vorbestimmte Stunde ist gekommen, da die von Urbeginn bestehende, aber bisher latente

Königsherrschaft Gottes über seine Welt ihr naht, um sich, wenn sie von ihr ergriffen wird, an ihr zu erfüllen: um sie ergreifen zu können, kehre, hörender Mensch, von deinen Irrgängen zum Wege Gottes um, gehe in die Gemeinschaft mit ihm ein, in der die Allmöglichkeit waltet, und ergib dich seiner Macht. » Buber weist mit Recht darauf hin, daß Jesus hier nicht bloß einen Glauben an Gott fordert. Seine Zuhörer besaßen diesen als etwas Selbstverständliches. Jesus will die Verwirklichung des Glaubens in der Ganzheit des Lebens. Nicht anders denken soll der Mensch — das kann nur ein Griechen sagen, darum wird der Begriff der Umkehr mit «metanoia» übersetzt —, sondern aus Glauben heraus leben und handeln, das ist geboten. Das ganze Verhalten des Menschen sei bestimmt von seiner unbedingten Zuwendung, seinem völligen Vertrauen zu Gott und seinem Beharren in Gott. Darum und nur darum soll man beispielsweise nicht sorgen. So kann man das Leben Jesu, seine Worte und Taten, nur verstehen als Ausdruck der vollkommenen Hingabe an Gott und des grenzenlosen Vertrauens zu ihm. Deshalb steht das Gebet — oder, besser gesagt, das Du des Gebetes — in der Mitte seines Seins.

Wie diese Zuwendung zu Gott sich auswirkt, kann man nur ein Stück weit lehren und erklären. Sie wird erlebt und erfahren, und darum bleibt dem suchenden Menschen kein anderer Weg, als diese sich vorleben zu lassen. Deshalb antwortet Jesus allen, die ihn ernstlich nach dem ewigen Leben fragen: « Komm, folge mir nach! » Buber schreibt (op. cit., S. 96 f.): « Über diese Voraussetzung der Nachfolge hinaus führt keine allgemeine worthafte Bestimmung des Weges mehr, sondern nur noch dieser selbst. Die höchste Anstrengung wird nicht umschrieben, von ihr erfährt man eben in der Nachfolge. In der Nachfolge gelangt man zum wahren Leben im offenbarten Willen Gottes. Jesus spricht aus Sein und Bewußtsein des Menschen, der „sich aufgegeben“ hat; deshalb kann er diese persönliche Antwort statt einer sachlichen geben. »

b) Ethische Implikationen

Obwohl es unmöglich ist, mit Worten zu sagen, wie die Nachfolge, d. h. die unbedingte Zuwendung des Menschen zu Gott, sich in jedem Fall gestaltet, kann man — wie mir scheint — doch andeuten, in welcher Richtung diese verlaufen muß. Gottes Willen, wie er in der Thora niedergelegt ist, soll erfüllt werden, aber — und das macht die Bergpredigt deutlich — nicht allein dem Wortlaut nach, sondern die Intention der Thora ist zu erfassen und zu verwirklichen. Bei Jesus findet sich keine Problematisierung des Gesetzes wie bei Paulus, weil die Thora für ihn nicht starres Gesetz ist, sondern Hinweis darauf, wie sich die Hingabe an Gott konkret gestaltet. Umgekehrt hilft die Thora wiederum dem Menschen, daß er sein Herz ganz auf Gott hin richten lerne. Denn Gott wartet darauf, daß der Mensch ihn liebe von ganzem Herzen und ganzer Seele und aus allen seinen Kräften.

Die Bergpredigt zeigt, daß die ungeteilte Liebe zu Gott Gestalt gewinnen wird und muß in der Liebe zum Menschen. Denn Gott hat alle lieb: Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte. Über alle läßt er regnen und seine Sonne scheinen. Darum darf der Mensch nicht nur die Guten und Gerechten aussuchen, um ihnen mit Liebe zu begegnen. Wer diese Zuwen-

dung zu Gott und den Menschen verwirklicht, ist ein Sohn des Vaters im Himmel. Die Sohnschaft wird ihm von Jesus nicht nur hypothetisch, sondern in voller Wirklichkeit zuerkannt. Dieser Sohn unterscheidet sich einerseits von den Sündern, die das Gesetz nicht recht kennen und nicht halten, und andererseits von den Schriftgelehrten und Pharisäern, die das Gesetz zwar kennen und halten, aber es nicht als Weisung an das menschliche Herz verstehen, sondern als eine Summe von Vorschriften, denen man buchstäblich Gehorsam leisten muß.

Jesus wendet sich deshalb zu den Irrenden, zu denen, die wie Schafe sind, die keinen Hirten haben, zu den Huren, Zöllnern und Sündern. Er ruft sie heraus und fordert sie auf, umzukehren, ein neues Leben anzufangen und so sich als wahrhafter Sohn des Vaters im Himmel zu erweisen. Dieser Umkehr steht von seiten Gottes nichts im Wege. Denn Gott ist bereit, dem Reuigen bedingungslos zu vergeben.

Jesus richtet sich aber auch an die Korrekten und Tadellosen; sie sind ebenfalls in die Irre gegangen, denn sie haben die Thora verkrusten lassen und wollen die vom Gesetz gebotene Haltung verwirklichen, ohne die unbedingte Hingabe an den göttlichen Willen zu leisten. Auch ihnen gilt der Ruf zur Umkehr.

So findet sich die Lehre vom Neuwerden, von der «neuen Kreatur», durchaus bei Jesus. Aber sie ist nicht verknüpft weder mit einer Problematisierung des Gesetzes noch mit dem Sterben und Auferstehen des Erlösers. Sie ist nur insofern an ihn gebunden, als er diese unbedingte Zuwendung zu Gott und den Menschen als die tiefste und letzte Intention der Offenbarung proklamiert und sie verwirklicht. Der Weg, den er geht, ist der von Gott gewollte und geforderte.

Nur ganz beiläufig sei angemerkt, daß sich bei Jesus keine Sündenlehre findet. Ihm geht es um die Entgiftung des ganzen Wesens des Menschen. Daß wir auch als Umgekehrte schwach werden und fallen, darauf legt er kein Gewicht. Diese Dinge geschehen gewissermaßen an der Peripherie. Paulus aber rückt dieses peripherische Geschehen in den Mittelpunkt.

An dieser Stelle möchte ich auf die Ausführungen von Martin Buber über das Gespräch Jesu mit Nikodemus hinweisen. Buber schreibt (op. cit., S. 122): «So darf angenommen werden, daß in der ältesten Überlieferung des Gesprächs Jesus von einem Neugeschaffenwerden des Menschen aus Wasser und Geist redete.» Buber weist darauf hin, daß schon dem früh-rabbinischen Denken die Vorstellung geläufig ist, daß Gott mitten im Leben einen Menschen umschafft. Er schreibt: «Der erste Antrieb zu dieser Konzeption mag von der Erzählung vom ersten gesalbten König herrühren, der nach der Salbung, als der Geist JHWH's über ihn gerät, „in einen anderen Mann verwandelt wird“, weil Gott ihm „ein anderes Herz einwandelt“ (I. Sam. 10, 6,9). Auf eine Salbung führt ja auch der deuterojesajanische Gottesknecht (Jes. 61, 1) die Gegenwart des Geistes Gottes „bei ihm“ zurück, welche Stelle wieder Jesus bei Lukas (4, 18) als durch die Tauf Erfahrung an ihm erfüllt, in der Synagoge von Nazareth verliest» (op. cit., S. 123). «Sie, die Ruach Gottes, ist es, die je und je von ihm entsandt, die Menschen wiedererschafft . . .» (op. cit., S. 125). «Was vom Geiste selber gilt, gilt auch von dem durch ihn Erneuten: man kann nicht wissen, woher

er kommt und wohin er geht » (op. cit., S. 126). Diese vom Geist Gottes Erfaßten und Erneuerten sind die Söhne Gottes, die von ihm Gezeugten. Von ihnen ist nichts anderes gefordert als die Liebe. « Liebet eure Feinde, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid. » Diese Sohnschaft ist nicht an einen Mittler gebunden. Sie verwirklicht sich jetzt und nicht erst in ferner Zukunft. Das Paulinisch-Johanneische « Haben » und « Doch-noch-nicht-Haben » findet hier keinen Platz. Man ist ein Sohn Gottes durch die unbedingte Zuwendung zum Vater und zu den Brüdern.

c) Die weltanschaulichen Komponenten

In diesem letzten Abschnitt beschäftigt uns die Frage des Weltbildes Jesu. Wir haben oben festgestellt, daß dem Zorn Gottes bei Paulus ein großes Gewicht zukommt. Dieser Zorn lastet über der Welt. Nur wer an Christus glaubt, bleibt davor bewahrt, im Zorngericht umzukommen. Bei Jesus taucht der Begriff « Zorn Gottes » nicht auf. Gott ist der Vater, dem man unbedingt Vertrauen schenken darf. Jesus betet zu ihm in kindlicher Unmittelbarkeit. Buber sagt: « Wer betet „Vergib uns unsere Sünden“, reicht sich dem hier und jetzt vergeben wollenden Gottes hin; er legt, wie es talmudisch, unter Verwendung eines biblischen Ausdruckes, für das Wagnis bezeichnet wird, seine Seele auf seine Hand und reicht sie ihm hin » (op. cit., S. 163).

Jesus redet nicht vom Zorn, sondern von der kommenden « basileia », der Königsherrschaft Gottes, die freilich unter den Menschen eine Scheidung bewirkt. In ihm ist sie angebrochen. Denn so erklärt er die Heilung eines Stummen: « Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen. » Dieses Reich ist aber auch gegenwärtig in allen Menschen, die sich im Sinn der Bergpredigt verhalten und die sich von der « Ruach » Gottes haben umschaffen lassen. Freilich weiß auch Jesus, daß es noch nicht ganz offenbar geworden ist, darum lehrt er die Jünger beten: « Dein Reich komme. » Die gegenwärtige Welt ist nicht die « basileia » im Vollsinn, aber auch nicht das « regnum Satanae ». Denn zur « basileia » gehört — wie die Gleichnisse ganz klar zeigen — wenigstens vorläufig die Wirksamkeit des Feindes, des Teufels. Darum gibt es die Stunde der Finsternis im angebrochenen Gottesreich. Aber diese Stunde tritt ein, wenn Gott will. Gott hat seine Herrschaft über die Welt nicht an Mittelwesen abgetreten. Er ist nicht im Exil und geschweige denn entthront. Er haßt zwar die Sünde; aber er ist doch nicht in der Weise der Gerechtigkeit verpflichtet, so daß dieser zuerst Genüge getan werden müßte, bevor er seine Gnade walten lassen kann. Darum ladet Jesus alle ein, die « basileia » zu erstürmen. « Bittet, so wird euch gegeben. Klopft an, so wird euch aufgetan. » Keiner ist ausgenommen. Gottes Verheißenungen gelten unbedingt. Das ganze Streben und Trachten des Menschen soll darauf gerichtet sein, durch die enge Pforte in die « basileia » einzutreten. Man sucht nicht die « basileia » um der eigenen Rettung willen, sondern man trachtet nach dem Reich Gottes, und alles andere — auch die Rettung — wird einem zufallen.

Von da aus gesehen, hat die These der Enteschatalogisierung doch wohl nicht die Bedeutung, die deren Verfechter ihr beimesen. Zugegebener-

maßen ist es historisch interessant zu sehen, wie der Glaube an die Gegenwärtigkeit der « basileia » bei Paulus schon verblaßt und durch den Glauben an Tod und Auferstehung Christi ersetzt wird. Mehr und mehr schrumpft die « basileia » zu jenem mit viel Phantasie ausgeschmückten Gebilde zusammen, das einmal am Ende der Zeiten in Erscheinung treten soll und immer wieder vergeblich erwartet wurde. Doch davon wird das alles nicht berührt, was Jesus unter der nahe herbeigekommenen Gottes-herrschaft verstand. Diese ist uns Heutigen ebenso nah wie den Zeitgenossen Jesu, und auch uns steht sie alle Zeit offen. Wie damals, so sind wir auch heute aufgerufen, darauf zu vertrauen, daß das Reich Gott gehört, auch wenn die Vordergründigkeit der Welt den gegenteiligen Eindruck erwecken sollte.

III. Zusammenfassung

a) Grundsätzliche Aussagen über die « neue Kreatur »

1. Jesus verwendet den Begriff « neue Kreatur » nicht. Aber er redet von Umkehr. Diese verwirklicht sich in der unbedingten Zuwendung zu Gott und den Menschen. Wie sie sich von Fall zu Fall ausprägen wird, kann nicht zum vornherein festgelegt werden und läßt sich somit nicht lehren. Sie wird jedoch durch Jesus in vollkommener Weise verkörpert. Darum heißt es: Folge mir nach.

2. Nach Paulus soll das Leben des Menschen eine neue Richtung annehmen. Der Mensch wird aufgerufen, nicht mehr für sich zu leben, sondern für Christus. Paulus verlangt eine unbedingte Zuwendung zu Christus, das « in Christo sein ». Von einer Zuwendung zum Mitmenschen wird im Zusammenhang von 2. Kor. 5, 14—17, nicht gesprochen. Die Zuwendung zu Christus prägt sich aus als Glaube an seine stellvertretende Sühneleistung. Die Nachfolge wird verstanden als mystisch erfaßtes Mitsterben und Mitleben mit Christus.

b) Die ethischen Implikationen dieser Aussagen

1. Jesus kennt eine Neuschaffung, eine Neuzeugung des Menschen, durch die « Ruach » Gottes. Dieses Neue wird im ethischen Bereich manifest, indem der Mensch sein Herz ganz auf Gott richten lernt und den Willen Gottes erfüllt. Er hält die Thora, aber nicht äußerlich, sondern verwirklicht ihre Intention, welche die uneingeschränkte Liebe ist. Wer diese Liebe hat, ist ein Sohn Gottes.

2. Paulus redet ebenfalls vom Getriebensein durch den Geist Gottes. Wer von diesem Geist erfaßt ist, lebt nicht mehr im alten Wesen des Buchstabens. Wer im Geiste ist, soll auch nach dem Geiste wandeln. Hier macht sich die Paulinische Dialektik bemerkbar, von der wir bei Jesus keine Spur finden. Nach Paulus ist man der Sünde abgestorben, und doch sündigt man wieder. Man ist ein Sohn Gottes, und doch wartet man auf die Annahme an Sohnes Statt. Man ist im Geist und kann doch anders wandeln als nach dem Geist. Es ist eine merkwürdige Dialektik des « noch nicht » und « doch schon ».

c) Die weltanschaulichen Komponenten dieser Aussagen

1. Jesus denkt nicht dualistisch im Sinne der altpersischen Religion. Für ihn ist Gott der unumschränkte Herr der Welt. Die Wirksamkeit des Satans wird von Jesus nicht bestritten; aber der Satan spielt lediglich seine ihm vorbestimmte Rolle im angebrochenen Gottesreich. Er ist kein Gegen-gott, der mit viel Mühe von Gott überlistet werden müßte. Deshalb wird vom Menschen gefordert, daß er darauf vertraue, daß die Herrschaft Gott gehöre, auch wenn der Augenschein dagegen spricht. Jedermann wird eingeladen, in die Gottesherrschaft einzutreten, sie zu erstürmen. Allen steht die Türe offen. Man bedarf keines Mittlers, der Gott zuerst versöhnen müßte.

2. Paulus hingegen entwickelt eine völlig andere Weltschau. Die Welt steht unter dem Zorn Gottes. Sie wird von Mittelwesen regiert. Sie ist dem Verderben geweiht. Es gibt nur eine Rettung: Jesus Christus. Durch ihn allein kann sich der Mensch vor dem kommenden Zorn bewahren lassen, und nur durch ihn haben wir Zugang zu Gott. So wird die Frage des Heils und des persönlichen Gerettetseins zum beherrschenden Gedanken. Der bei Jesus zentrale Begriff der « basileia » verblaßt. Sie wird mehr und mehr zur rein eschatologischen Größe. Dafür drängt sich in die entleerte Gegenwart der Mythos vom Himmelswesen ein.

Diese Gegenüberstellung scheint mir deutlich zu machen, daß die Art, wie Paulus vom Neuwerden, von der « neuen Kreatur », spricht, dem heutigen Menschen fremd vorkommen muß. Umbruchszeiten sind zwar dem Paulinismus immer günstig gewesen; aber denkende Menschen haben sich von jeher mehr von der Verkündigung Jesu bestimmen lassen. Für sie wird die Botschaft Jesu vom Neuwerden nicht fremd und unverständlich sein.

Roger Ley

Mensch und Geschichte im Christentum und im Marxismus

Der geschichtlich gewordene Marxismus bildet soweit wie das Christentum eine innere Einheit. Wir werden deshalb insbesondere beim Marxismus weniger auf die Nachfolger als vielmehr in den entscheidenden Punkten fast ausschließlich auf Karl Marx selber Bezug nehmen.

Im Sinne der Überschrift ist dieser Aufsatz in zwei Teile gegliedert, wobei im ersten Teil der Mensch in seinem Verhältnis zur Religion und im zweiten Teil der Mensch und sein Verständnis der Geschichte dargestellt werden sollen.

I. Die Religion gehört zum Wesen des Menschen

Dieser Satz ist ein Glaubenssatz. Das heißt er kann weder logisch bewiesen noch wissenschaftlich auf induktivem Wege gewonnen und als unwiderlegbare Tatsache festgehalten werden. Er ist deshalb nicht weniger gewiß, nur daß seine Gewißheit nicht ausschließlich auf einer Über-

zeugung des Intellektes, sondern in einer andern, wohl noch tieferen Sphäre des menschlichen Wesens gründet.

Was zum Wesen des Menschen gehört, kann nicht fehlen, ohne daß damit das Wesen des Menschen verlorenginge. Huldrych Zwingli geht, ohne zu zögern, so weit, in seinem Kommentar über die wahre und falsche Religion zu behaupten, daß sich das menschliche Leben nicht mehr vom tierischen unterscheide, wenn man ihm die Religion, die zur Gotteserkenntnis führt, wegnehme: « Ohne die Erkenntnis Gottes sind wir nichts als Tiere. » — Johannes Calvin beginnt seine berühmte *Institutio* mit der Feststellung, daß wir ohne Selbsterkenntnis zwar keine Gotteserkenntnis, aber ebenso sicher umgekehrt ohne Gotteserkenntnis keine Selbsterkenntnis haben können, weil ja unser Dasein als Mensch darin bestehe, unser Wesen in Gott zu haben. Calvin ist überzeugt, daß kein Mensch je gelebt hat und je leben wird, in dessen Herz nicht die Religion als ein Empfinden für die Gottheit völlig unzerstörbar eingemeißelt ist.

Die Religion darf also nicht verglichen werden mit einer Blume im Garten, die den Garten verschönert und ihn ziert, die aber auch fehlen könnte, ohne daß damit der Garten seinen Zweck irgendwie einbüßen würde. Im Gegenteil: « Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele? » Und unheilbaren Schaden nimmt der Mensch, wenn seine Seele auf die Religion und damit auf die tiefste Erfüllung ihres Wesens verzichten muß.

Nicht daß die Religion das einzige Wesensmerkmal des Menschen sei, wollen wir behaupten. Das wäre eine willkürliche Einschränkung, die andere Wesensmerkmale wie etwa die Vernunft und die Fähigkeit zu künstlerischer Gestaltung völlig zu Unrecht ausschließen würde. Wohl aber behaupten wir, daß die Religion nicht zu den zufälligen Zügen gehört, sondern eben zu den wesentlichen Merkmalen, die nicht fehlen können, ohne daß der Mensch nicht mehr Mensch ist.

Wir gehen aber noch einen Schritt weiter, indem wir überzeugt sind, daß weder die Vernunft noch irgendein anderes wesentliches Merkmal befähigt ist, das tiefste Wesen und die reinste Bestimmung des Menschen so zu enthüllen, wie es die Religion imstande ist. Der letzte und eigentliche Sinn seines Lebens wird dem Menschen nur in der Religion zuteil.

Darum ist die Religion unersetzlich.

Vor allen Dingen kann und darf die Religion nicht etwa durch die Liebe ersetzt werden. Geht die Religion ganz in der Liebe auf, so verzichtet man auf alles, was in der Religion mehr ist als Liebe, was die Liebe erst religiös macht. Auch den edelsten Teil darf man nicht für das Ganze ausgeben. Die Liebe kann aber überdies natürliche, sie kann sogar sittliche Liebe sein, ohne im geringsten religiösen Charakter zu haben. Die Liebe als solche für Religion ausgeben, heißt das Wesen der Religion leugnen. Konsequenterweise müßte man dann alle von Liebe durchtränkten weltlichen Beziehungen als religiös erklären, womit man erreichen würde, daß der Blick von dem allein wahrhaft Religiösen abgelenkt würde.

Und ebensowenig darf etwa die Sittlichkeit als Religion ausgegeben werden, weil auch hier Religion immer mehr ist und auch immer etwas anderes ist als Sittlichkeit.

Wir erweisen der Religion keinen Dienst, wenn wir sie mit der Begründung zu rechtfertigen versuchen, « daß sie eine treue Freundin und eine heilsame Stütze der Sittlichkeit sei, indem sie mit ihren heiligen Gefühlen und ihren glänzenden Aussichten den schwachen Menschen den Streit mit sich selbst und das Vollbringen des Guten gar mächtig erleichtere ». (Schleiermacher, Reden, S. 23.) Weder brauchen Recht und Sittlichkeit die Religion als Unterstützung, noch darf die Religion zu solchen Handlangerdiensten erniedrigt werden, noch soll den Menschen zugemutet werden, etwas, das sie sonst gar keinen Grund hätten zu achten und zu lieben, nun auf einmal zu verehren, um eines bestimmten Zweckes willen. Wer die Religion um ihrer Nützlichkeit willen für Moral, Staat und Gerechtigkeit verteidigt, verteidigt etwas, das den Namen Religion nicht verdient. Friedrich Daniel Schleiermacher hat 1799 am Schluß seiner ersten Rede über die Religion den Nützlichkeitsgedanken in der Religion mit den entrüsteten Worten verurteilt: « Welche Erniedrigung! Ein schöner Ruhm für die Himmlische, wenn sie nur die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte. Viel Ehre für die Freie und Sorglose, wenn sie nun etwas wachsam und treibender wäre als das Gewissen. Für so etwas steigt sie euch noch nicht vom Himmel herab. Was nur um eines außer ihm liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl not tun, aber es ist nicht in sich notwendig... Daß sie aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden, das ist es, was ich behaupte. »

Freilich hat Schleiermacher mit dieser Überzeugung einen ziemlich schweren Stand gehabt in der christlichen Kirche, was hier nicht verschwiegen sei. Wir haben nun unsern Satz, daß die Religion zum Wesen des Menschen gehöre, so weit verdeutlicht, daß wir zum Vergleich mit Karl Marx und seinen Gesinnungsgenossen ansetzen können.

Marx geht in der Kritik der Religion insbesondere von Feuerbach aus. Sein erster fundamentaler Satz, den er von Feuerbach übernimmt, heißt: « Der Mensch macht die Religion. » Der Mensch wird nicht durch die Religion, also von Gott bestimmt, sondern Gott wird durch die Menschen, die ihn erdenken, geformt; wobei es dann allerdings nicht ausgeschlossen ist, daß dieser einst der Phantasie der Menschen entsprungene Gott durch den Glauben an diese Illusion eine gewisse Macht auf die Menschen auszuüben imstande ist. Nachdem dies für Marx feststand, begann er sich mit der Frage zu beschäftigen: « Wie kam es, daß die Menschen sich diese Illusion in den Kopf setzten? — Die Objektivität Gottes für einen Spuk zu erklären, ist etwas, aber die Objektivität dieses Spuks zu erklären, ist das andere nicht minder Unerlässliche. » Entscheidend für die richtige Beantwortung dieser Frage ist die Erkenntnis, daß Marx den Menschen nicht als Einzelwesen faßt, sondern daß mit dem Wort Mensch sofort und unabtrennbar die Vorstellung des Menschen in der Gemeinschaft, also im Staat, in der Sozietät verbunden ist. Nicht der einzelne Mensch, sondern « dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion », die « ein verkehrtes Weltbewußtsein ist, weil sie, eben der Staat und die Sozietät, ein ver-

kehrtes Weltbild sind ». Religion ist also keine Privatsache, und zwar wohlverstanden weder in der Entstehung noch in der Abschaffung. In dem soeben vernommenen Zitat, das aus der Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie stammt, gibt Marx den Grund an, warum die menschliche Gesellschaft dazu kommt, in ihrem Kopf ein solches Machwerk, wie es die Religion darstellt, entstehen zu lassen; nämlich darum, weil Staat und Soziätat ein verkehrtes Weltbild sind. Die sich im Elend befindenden Menschen suchen eine glückliche Welt. Sie finden sie hier nicht und verlegen sie deshalb in ein Jenseits, was ihnen dazu verhilft, sich mit dieser Welt besser abzufinden, ja sogar die Zustände in ihrem Elend zu sanktionieren. Damit erlahmen aber die Menschen in ihren Anstrengungen, das Elend dieser Welt zu verbessern, was doch das Ziel aller Anstrengungen sein sollte, und die Religion erweist sich als ein Hindernis für die soziale Revolution.

Diesem Gedankengang müssen wir noch ein paar Minuten unsere Aufmerksamkeit schenken. Wenn die Religion nur entsteht, weil diese Welt verkehrt ist, das heißt weil zu Unrecht soziale Not besteht, so hat die Religion ihre Wurzeln in den materiellen Voraussetzungen unseres Lebens. In der Einleitung zu der Schrift « Religion ist das Opium des Volkes » wird diese Tatsache durch Lukatschewski mit folgenden Worten festgehalten: « Die Erklärung der Religion muß in der herrschenden Produktion und Austauschweise, in den sozialen und ökonomischen Verhältnissen gesucht werden. Sie darf nicht vom Himmel abgeleitet werden, wie es die Diener der Kirche zu tun pflegen. Sie darf nicht im Wesen des Menschen gesucht werden. » Damit sind wir bei der materialistischen Weltanschauung des Marxismus angekommen, die von Lenin zum Beispiel in seiner Schrift über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion mit folgenden Worten unmißverständlich ausgedrückt wird: « Die Religion ist das Opium des Volkes. Dieser Marxsche Grundsatz ist der Angelpunkt der ganzen Weltanschauung des Marxismus in Frage der Religion ... Marxismus ist Materialismus, und als solcher ist er ebenso der Religion feindlich wie der Materialismus der Enzyklopädisten des XVIII. Jahrhunderts. » Von Karl Marx hat der Materialismus seine klassische Formulierung in der berühmten Vorrede zur Schrift « Zur Kritik der politischen Ökonomie » aus dem Jahre 1859 gefunden. Wenigstens den Hauptsatz wollen wir uns in Erinnerung rufen: « Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein des Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. » Und im Vorwort zur zweiten Auflage des « Kapitals », gezeichnet vom 24.1.1873, finden wir den Satz: « Bei mir ist umgekehrt (zu Hegel) das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. »

Damit haben wir die Umkehrung des christlichen Glaubens erreicht. Während die Christen die Erklärung ihres eigentlichen Wesens in Gott suchen und sich damit zum Geist bekennen, denn Gott ist Geist, so leiten die Marxisten das Wesen des Menschen aus den ökonomischen Verhältnissen ab und bekennen sich damit zum Materialismus. Diese Umkehrung ist am 17. März 1883 am Grabe von Karl Marx in Highgate von Engels in einem Bekenntnis formuliert worden, das wir um seiner Bedeutung willen

nicht übergehen wollen: « Daß also die Produktion der unmittelbaren materiellen Lebensmittel und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnittes die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben und aus der sie daher auch erklärt werden müssen — nicht wie bisher geschehen, umgekehrt, ist und bleibt die alles umwälzende Entdeckung von Karl Marx. »

Laßt uns von da aus zurückkehren zu der Frage, warum denn der Mensch dazu kam, einen Spuk wie Gott und das Jenseits zu erfinden und damit die Welt unnötig zu verdoppeln. Wir haben bereits die Antwort vernommen, daß es aus der Not des Daseins heraus geschehen ist. Die Mängel seines Daseins liegen aber nicht etwa im Wesen des Menschen begründet, sondern « in Unständen außerhalb seines Lebens ». Die Religion verschwindet von selbst in dem Augenblick, in dem diese äußereren Umstände verschwinden und die Mängel des Daseins behoben sind. Diese Mängel des Daseins können und müssen aufgehoben werden auf dem Weg der sozialen Revolution. Und da erweist sich die Religion nicht nur als irgendein Hindernis, sondern als eines der Haupthindernisse. Darum schreibt Marx gleich am Anfang der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: « Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. » Und in einem Brief an Daumers dringt er darauf, daß die proletarische Revolution unter allen Umständen alle Religion abzustreifen habe. Engels bezeichnet in der « Zehnstundenfrage » die Religion als Deckmantel für das Ausbeutertum, und noch am 29. November 1886 schreibt er an Sorge: « Die Religion ist ein Mittel der Massenverdummung. » Darum: Kampf der Religion bis aufs Messer.

Wir kommen zum Schluß unseres ersten Teiles. Gott und die Religion sind entthront. Wer ist auf den Thron gestiegen an ihrer Stelle? Der Materialismus; und mit ihm der Mensch. « Denn alle Kritik an der Religion erfolgt auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. » Wie die Christen glauben, daß der Mensch seine wirkliche Bestimmung nur in und aus der Religion erkennen und erfüllen könne, so glauben die Marxisten, daß die Religion den Menschen entleere, ja sogar « den völligen Verlust des Menschen » verschulde, dessen völlige Wiedergewinnung erst dann möglich ist, wenn « die Gewissen vom religiösen Spuk befreit sind ».

II. Die Geschichte als Erlöserin und die Erlösung innerhalb der Geschichte

Nachdem wir uns im ersten Teil mit dem Menschen befaßt haben, werden wir uns im zweiten Teil mehr der Geschichte zuwenden und dabei von Karl Marx ausgehen.

Karl Marx bestimmt das Wesen des Menschen durch die beiden Merkmale Arbeit und Gesellschaft. Er lobt Hegel, weil dieser Philosoph die « Arbeit als das sich bewährende Wesen des Menschen erfaßt hat. Hegel faßt also das wahre Wesen der Arbeit, weil er den gegenständlichen Menschen wahren, weil wirklichen Menschen als das Resultat seiner eigenen Arbeit begreift. » Der Mensch ist aber für Karl Marx nie und nimmer als

ein einzelnes Individuum, sondern immer nur als ein Glied der Gesellschaft zu begreifen. « Der Mensch ist im wörtlichen Sinn ein Zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern auch ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. »

Damit ist das Wesen des Menschen nicht durch religiöse, ethische, philosophische oder naturwissenschaftliche, sondern durch wirtschaftliche und soziale Prädikate bestimmt. In der Eigenart der Arbeit und der Gesellschaft liegt das wesentliche Schicksal des Menschen enthalten; und zwar so, daß nicht der Mensch die Arbeit und die Gesellschaft, sondern umgekehrt der Mensch durch die Arbeit und durch die Gesellschaft bestimmt ist. In der Arbeit liegt darum auch das Geheimnis des Geschichtsverlaufes, dem wir uns nun zuwenden müssen.

Karl Marx entwickelt folgende Theorie: In der Arbeit, oder genauer im Erzeugnis der Arbeit, vergegenständlicht sich der Mensch. Diese Vergegenständlichung ist eine Selbstantäußerung, die auch Selbstantfremdung genannt werden kann. Sie wird aber dadurch rückgängig gemacht, daß der Mensch das Produkt seiner Arbeit wieder selber verbraucht.

Um uns besser vorstellen zu können, was damit gemeint ist, wollen wir ein Beispiel zu Hilfe nehmen. Wenn ich mir ein Paar Schuhe anfertige, sind sämtliche damit verbundenen Arbeiten in dem Erzeugnis, also in diesem Falle in dem fertigen Paar Schuhe enthalten. Die fertige Form der Schuhe ist durch meine Zeit, durch meine Kraft, durch meine Fertigkeit und durch meinen Willen entstanden. Also spiegelt sich äußerlich in ihrer Form irgendwie mein eigenes Wesen, und als Produkt meiner Arbeit liegt in ihnen ein Stück meines Wesens enthalten. Diese Vergegenständlichung meiner selbst kann ich nur dann wieder aufheben, wenn ich die Schuhe selber trage. Dagegen bleibt die Selbstantfremdung in der Vergegenständlichung der Schuhe bestehen, wenn die Schuhe von einem andern Menschen getragen werden.

Karl Marx glaubt an einen Urzustand, in dem die Selbstantfremdung fortwährend wieder aufgehoben wurde, weil die Menschen in natürlichem und glücklichem Kreislauf ihre eigenen Arbeitsprodukte auch wieder selber verbrauchten. Dieser ideale Urzustand wird durch die Teilung der Arbeit zerstört, weil durch diese Teilung der Arbeit die Selbstantfremdung nicht mehr aufgehoben und der natürliche Kreislauf damit nicht mehr geschlossen werden konnte.

Wie es zu dieser Arbeitsteilung gekommen ist und warum es dazu überhaupt hat kommen können, weiß Karl Marx nicht anzugeben und nennt deshalb diesen unerklärlichen Vorgang « das Rätsel der Geschichte ». Aber das weiß er, daß durch dieses Rätsel der Geschichte das Elend in die Welt gekommen ist.

Das Elend der Welt ist darin zu suchen, daß die Teilung der Arbeit eine fremde Macht entstehen ließ, die den Menschen vom Subjekt zum Objekt degradierte und bis heute immer weiter degradiert hat. Der Mensch wird « deformiert » und zwar dermaßen, daß von einem « völligen Verlust des Menschen », der seine Freiheit verloren hat und nun als Sklave unter fremdem Zwang lebt, gesprochen werden muß. « Entfremdung erscheint sowohl darin, daß mein Lebensmittel eines andern ist, als daß jede Sache selbst eines andern, als endlich — und das gilt auch für den Kapitalisten

—, daß überhaupt die unmenschliche Macht die menschliche beherrscht.» (Nationalök. u. Phil., 1844.) Wie im Geld die Selbstdentfremdung des menschlichen Wesens ihren äußersten Ausdruck gefunden hat, so wird unter dem Namen Proletariat die Menschenklasse bezeichnet, die am meisten unter dem völligen Verlust des Menschen zu leiden hat.

Mit dem Begriff Menschenklasse haben wir bereits darauf hingewiesen, daß nicht nur die einzelnen Individuen als solche von der Deformation betroffen werden, sondern eben die Menschheit insgesamt. Diese Folgerung muß ja schon aus der Bestimmung des Menschen, der nicht als Einzelwesen, sondern nur als ein Glied der menschlichen Gesellschaft verstanden werden kann, gezogen werden. So ist die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft in der Familie, in den Unterschieden der Klassen und auch in der Organisation des Staates eine Fehlentwicklung, was zur Folge hat, daß die Geschichte der Menschheit die Geschichte von Klassenkämpfen ist, die sämtliche Lebensgebiete, die Wirtschaft, die Politik, die Religion, die Kunst usw. erfaßt und in Mitleidenschaft gezogen haben. Wie die Religion, die «ihrem Wesen nach die Entleerung des Menschen und der Natur von allem Gehalt» und in der «Selbstaushöhlung des Menschen» besteht, nur als ein Produkt dieser Fehlentwicklung möglich war, so ist auch jede Moral lediglich das Erzeugnis von Klassengegensätzen und deshalb eine verkehrte Klassenmoral.

Wir können uns mit diesen wenigen Stichworten begnügen, denn sie geben uns immerhin so viel Einblick in die Geschichtsdeutung von Karl Marx, daß wir ihre Konsequenzen zu verstehen vermögen.

Für Karl Marx besteht der Sinn der Geschichte in der «völligen Wiedergewinnung des Menschen». Diese völlige Wiedergewinnung ist erreicht, sobald der soziale Antagonismus zur Lösung kommt, womit die Vorgeschichte der Menschheit überhaupt ihren Abschluß findet. In einer klassenlosen Gesellschaft sieht er die einzige Möglichkeit der Aufhebung der Selbstdentfremdung und damit die Selbstverwirklichung des Menschen. Die Menschen finden ihre wahre Bestimmung in der wahren Demokratie, welche die Trennung von privaten Angelegenheiten des Individuums und allgemeinen Angelegenheiten des Gemeinwesens aufhebt. In der wahren Demokratie ist jeder Einzelne ein allgemeines Wesen, das heißt er wird zu einem allgemeinen Wesen, indem er zum wahren Gattungswesen wird, womit die Identität von privater und öffentlicher Existenz erreicht ist.

Bevor wir zum Vergleich mit dem Christentum übergehen, wollen wir uns den Zusammenhang dieser Geschichtsauffassung mit der Philosophie vergegenwärtigen. Hegel galt für Karl Marx als der Philosoph schlechthin. Bei Hegel hat Karl Marx nicht nur die Ausdrücke «Selbstdentfremdung», «Entäußerung» und «Vergegenständlichung» gefunden, sondern bei Hegel stieß er auch auf die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit zu ergründen und zu lösen. Die Suche nach der Idee in der Wirklichkeit, nach der Vernunft in der Geschichte, die Suche nach der Vereinigung von Vernunft und Wirklichkeit, das ist in der Tat der philosophische Leitfaden, den Marx von Hegel übernimmt und der seine ganze Lebensarbeit beherrscht. In dieser entscheidenden Frage stellt sich nun Marx in den schärfsten Gegensatz zu Hegel. Für Marx wurde es immer deutlicher, daß die wahre, die wirkliche Aufhebung der Selbstdentfremdung des Menschen

nur das Werk der Wirklichkeit selbst sein könne. Die Aufhebung der Selbstdarfremdung im absoluten Wissen des philosophierenden Geistes, in der Vernunft, läßt die wirkliche Selbstdarfremdung als eine ihr jenseitige bestehen. Die Aufgabe der Versöhnung von Vernunft und Wirklichkeit, der Aufhebung der Selbstdarfremdung, also die eigentliche philosophische Aufgabe bleibt nach wie vor bestehen. Sie kann aber gelöst werden, doch muß sie ein Werk der geschehenden Geschichte selbst sein. Die Auseinandersetzung mit Hegel können wir am besten an der Kritik, die Karl Marx am Paragraphen 262 der Hegelschen Staatsphilosophie übt, verfolgen. Von diesem Paragraphen schreibt Marx, er enthalte das ganze Mysterium der Hegelschen Philosophie überhaupt. « Das Philosophieren vollzieht sich als die Entfaltung der Gesamtheit alles Seienden aus einem einheitlichen Grund des Seins überhaupt, in dem alles, was ist, als ein so mögliches Sein begründet ist. Für Hegel heißt dieser Grund des Seins die Idee. Die Idee ist die höchste und die eigentliche Wirklichkeit, sie ist das, was überhaupt erst wirklich macht, wodurch das Seiende erst seine Wahrheit erhält. Aus ihr entfaltet sich die Gesamtheit des Seienden und gliedert sich in seine einzelnen Sphären und Besonderungen: die Natur als die sich selbst äußerlich gewordene Idee, die Idee in ihrer Äußerlichkeit und den Geist als die aus der Äußerlichkeit zu sich zurückgekehrte Idee. »

Die Entwicklung der Idee im Begriff des Staates vollzieht sich nun nach Karl Marx bei Hegel in folgender Weise: « Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in zwei individuelle Sphären seines Begriffes, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher, wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint. » Hegel geht also von der Idee aus, die sich in zwei Sphären, nämlich in Familie und bürgerliche Gesellschaft, scheidet, womit Familie und bürgerliche Gesellschaft als Teile des Staates zum vornherein durch die Idee des Staates bedingt sind.

Damit werden also bei Hegel von der Idee des Staates her die bestehenden Verhältnisse in bezug auf Familie und bürgerliche Gesellschaft gerechtfertigt. Dagegen lehnte sich nun Karl Marx auf, weil seiner Meinung nach die Wirklichkeit der wahren Idee des Staates widerstreite. Er hat sich deshalb mit einer eigenen Geschichtsphilosophie darangemacht, « den auf dem Kopfe stehenden Hegel » wieder auf die Füße zu stellen. Das tat er denn auch, indem bei ihm die Philosophie nicht dazudiente, die Wirklichkeit als vernünftig zu erklären, sondern mit ihrer Kraft die Wirklichkeit revolutionär umzugestalten.

Bei unserm Vergleich zwischen der Geschichtsphilosophie von Karl Marx und dem Christentum beginnen wir mit einer Ähnlichkeit, die für eine Geschichtsauffassung von grundlegender Bedeutung ist. Die Geschichtsauffassung des Christentums hat mit der marxistischen Geschichtsphilosophie die Flucht aus dem Kreislauf aller Geschichte gemeinsam. Beide Geschichtsauffassungen sind teleologisch, auf ein bestimmtes Ziel hin gerichtet. Sie drehen sich nicht im Kreise, sondern streben vorwärts, einem Endzustand entgegen.

Diese Entwicklung vollzieht sich — und darin besteht eine weitere Ähnlichkeit — in dem berühmten Dreitakt: Paradies — Sündenfall — Paradies. Obwohl im Alten Testament und auch in den Evangelien das Paradies sozusagen keine Rolle spielt, weil das Endziel, das zu erwartende Reich Gottes, alle Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, so ist doch in der Theologie, und zwar in der römisch-katholischen sowie auch in der protestantischen, der Lehre vom Urzustand und vom Verlieren des status integratitatis die Wichtigkeit eines Ecksteins für das gesamte Lehrgebäude beigemessen worden. Fragen wir nun aber Karl Marx, warum der Mensch sein ursprüngliches Paradies verloren habe, so legt er die Schuld für dieses tragische Rätsel der Geschichte nicht auf die Schulter des Menschen, sondern schiebt sie einer « blinden Macht » zu. Der Grund für die Deformation des Menschen, also für den Verlust seines Wesens, liegt nicht — und darin besteht der entscheidende Unterschied zur christlichen Auffassung — im Menschen selber begründet, etwa darin, daß er sich einer bösen Tat schuldig gemacht hätte! Ganz und gar nicht. Der Mensch ist von Natur aus überhaupt nicht böse. Darum kann die Ursache, die zum Verlust des ersten, glücklichen Zustandes geführt hat, nicht in der moralischen Beschaffenheit des Menschen liegen, sondern muß und kann allein in der Veränderung der ökonomischen Verhältnisse gesucht und gefunden werden.

Auf die Verschiedenheit der Schilderung des von Karl Marx geschauten Urzustandes und des christlichen Mythus vom Paradies wollen wir nicht weiter eingehen, sondern uns jetzt dem Vergleich der Urteile über die vom Urzustand ausgeschlossene Menschheit zuwenden.

Sind sich schon beide Auffassungen darin einig, daß der Verlust des Urzustandes und die damit verbundenen Deformationen und Kämpfe nicht unbedingt hätten sein müssen, so treffen sie sich vollends in der pessimistischen Beurteilung ihrer Gegenwart. Lebt für Karl Marx der Mensch unter einem fremden Zwang, der ihn in Form der gegenwärtigen ökonomischen Verhältnisse gleich einer Naturnotwendigkeit beherrscht, dem er nicht entrinnen und von dem er sich aus eigener Kraft nicht befreien kann, so schildert der Apostel Paulus den Menschen als einen Sklaven der Sünde, deren Fesseln der menschliche Wille aus eigenem Vermögen auch nicht zu sprengen imstande ist.

Darin sind sich beide Teile einig: Die Welt ist reif für den Untergang; eine neue Welt muß die alte, verkehrte Welt ablösen und die Menschheit aus ihrem Jammer erlösen.

Das Ziel dieser Erlösung ist für den Christen die als Kindschaft Gottes religiös begründete Freiheit, die ihre wahre Vollendung aber auch erst in einer kommenden, neuen Welt finden kann, weil erst dann alle Menschen erlöst und als Kinder Gottes eine einzige Gemeinschaft bilden. Geschieht die Erlösung des Christen an seiner Person und glaubt er an die Zusage der Erlösung, weil er den geschichtlich bezeugten Verheißenungen Gottes glaubt, so tritt bei Karl Marx die Geschichte selber als Erlöserin auf den Plan. Erlösung bedeutet für Karl Marx nicht einen Akt, der am Menschen selber geschieht, sondern die durch die Geschichte herbeigeführte Veränderung der materiellen Lebensbedingungen. In einer neuen Welt wird sein Mensch von selbst frei werden, denn seine Fesseln liegen

ja nicht in ihm, sondern außer ihm. Sein Mensch büßt und stöhnt in dieser Welt unschuldig, darum kann ihn auch kein Gericht erwarten. Sünde gibt es nur dort, wo es einen Gott gibt. Weil Karl Marx keinen Gott kennt, ist ihm auch der Begriff der Sünde und die mit ihr verbundene Vorstellung der Erlösung fremd.

Wir kommen nun zum dritten Akt der Weltgeschichte, zu der neuen Welt, und fragen, *wie* und *wann* denn diese Zeitenwende hereinbrechen werde. Nehmen wir die Frage nach dem zeitlichen Eintritt des alles umwälzenden Ereignisses voraus, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Karl Marx fest davon überzeugt war, die Vorgeschichte der Menschheit sei endgültig vorbei und die neue Zeit unwiderstehlich im Anzug begriffen. Wer in dieser Haltung die Zeichen seiner Zeit beurteilt, darf wohl ein Prophet genannt werden. Wie der Marxismus verdankt ja auch das Christentum seinen Anfang dem Glauben an die unmittelbar bevorstehende Weltenwende, wie er in den Worten Jesu am Anfang der Markus-Evangeliums zum Ausdruck kommt: « Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahe herbeigekommen. Tut Buße und glaubet an das Evangelium ! »

Wir wollen nicht triumphierend ausrufen, Karl Marx habe sich geirrt, sofern er sich überhaupt geirrt hat, denn wir wissen, daß sich auch Jesus in der Naherwartung geirrt hat. Die Geschichte des Christentums gibt uns für die Bewertung der marxistischen Neuzeiterwartung einen doppelten Hinweis. Einmal scheint eine neue Massenbewegung nur dann die benötigte, ungeheure Stoßkraft zu erlangen, wenn sie mit einer Erwartung verbunden ist, die eine derart hypnotische Kraft ausstrahlt, wie es eben ein Gemisch von Weltuntergangsstimmung und von Hoffnung auf eine bevorstehende Herrlichkeit in der Geschichte immer wieder fähig gewesen ist. Zum andern erbringt die Kirchengeschichte den Beweis, daß eine die Völker ergreifende Bewegung nicht mit Notwendigkeit wieder in sich selber zusammenfallen muß, wenn sich die anfänglichen Erwartungen und Hoffnungen viel langsamer oder auch gar nicht erfüllen. Die Glut der Hoffnung facht ein Feuer an, das auch noch weiter brennt, wenn die Hoffnung längst entschwunden ist oder sich wesentlich verändert hat. Auf alle Fälle dürfen wir bei Karl Marx ob seiner materialistischen Geschichtsauffassung nicht übersehen, daß hinter seinem monumentalen Aufriß der Geschichte, als der ständig sich vergrößernden Selbstentfremdung des Menschen, ein ebenso monumental er, idealistischer Glaube an die Zukunft und an die Wiederbringung des Menschen steht. Diese Glut des Glaubens an ein neues Zeitalter hat sich im Kommunismus bis heute erhalten. Mit fanatischer Inbrunst kämpfen und opfern sich die Anhänger und werden sie von ihren Führern aufgeopfert für die Zukunft. Wer nicht mit ihnen in gleicher Weise diese Zeit beurteilt und nicht fähig ist, die neue Welt im Glauben zu schauen, der ist ein Hindernis, das unerbittlich und ohne Gnade aus dem Wege geräumt werden muß. Was sind ein paar Millionen Menschen, wenn die Zukunft der ganzen Menschheit für ungezählte Tage auf dem Spiel steht? Darin hat der Kommunismus das Erbe von Karl Marx treu bewahrt, daß er nicht nur um Grenzbereinigungen und um relative Erfolge, sondern um die ganze Menschheit, um die ganze Welt und um die vollständige Wiederbringung des Menschen ringt. Wir übertrieben in keiner Weise, wenn wir an die Offenbarung des Johannes

erinnern, in der die endzeitliche Auseinandersetzung bis zum letzten und endgültigen Sieg Gottes mit lebhafter Phantasie ausgemalt wird. Genau denselben Endkampf hat der Kommunismus mit dem Kapitalismus zu bestehen, bis Karl Marxens Erben den letzten Sieg errungen haben werden. Sobald der Marxismus diese Schau der Geschichte und den Anspruch auf die ganze Welt preisgibt, verliert er seine Stoßkraft und wird erstarren und verkrusten wie die vom Vulkan ausgestoßene glühende Lavamasse, wenn sie vom Glutherd abgeschnitten ist. Es kommt deshalb nicht darauf an, ob man Arbeiter sei oder nicht, sondern ob man im Glauben für den Endkampf aller Kämpfe, für die Wiederbringung des Paradieses entbrannt sei. Jeder Arbeiter, der sich an diesem Feuer nicht entzündet, gehört in gleicher Weise zu den Feinden wie ein Kapitalist. Die kommunistischen Armeen sind Brigaden der letzten Zeit oder, vielleicht treffender gesagt, Stoßtrupps einer neuen Welt. Wer sich dennoch wundert über die Schwungkraft der kommunistischen Revolutionsarmeen, der lese einmal bei Walter Nigg nach, wessen die christlichen Scharen fähig waren zu Zeiten, da sie den Schall der letzten Posaune erwarteten. Während Hegel keine idealen Erwartungen hegte, wächst in Karl Marx der unerschütterliche Glaube an die wirkliche und vollständige Vereinigung von Idee und Wirklichkeit. Glaube und Erfüllung sind zwei verschiedene Dinge, was nicht nur für den Marxismus, sondern ebenso für das Christentum zutrifft. Der Glaube darf nicht an seiner späteren, geschichtlich bedingten und sichtbar gewordenen Form beurteilt oder gar verurteilt werden; vielmehr soll bedacht werden, wie groß ein Glaube sein muß, bis er überhaupt in irgendeiner Weise lenkend in die Geschichte einzugreifen vermag.

Wie ein Messias wendet sich Karl Marx einseitig an das Proletariat. Sie, die Enterbten und Entrechtfeten, sind dazu bestimmt, das Rad der Geschichte neu anzuschwingen. Hat nicht auch der Messias aus Nazareth nur denen, die das Elend des Daseins fühlen, den Sündern, Verworfenen, Armen, Kranken und Leidenden, sein Evangelium gebracht? Sie werden selig gepréisent, über sie herrscht Freude im Himmel, wogegen ein Reicher schwerer hat, in den Himmel zu kommen, als ein Kamel durch ein Nadelöhr zu gehen. Freilich besteht der Unterschied zu Karl Marx darin, daß die Nachfolger Jesu in dieser Welt das Kreuz auf sich nehmen müssen, während das Proletariat von Karl Marx aufgefordert wird, das Joch endlich abzuschütteln. Was den Jüngern Jesu im Himmel, — aber eben erst im Himmel — hundertfach vergolten wird, soll dem Proletarier jetzt und hier zuteil werden.

Wir haben uns noch darauf zu besinnen, *wie* sich das Rad der Geschichte drehen soll. Da stoßen wir bei Karl Marx auf einen sonderbaren Zwiespalt. Nimmt die Geschichte mit innerer Notwendigkeit ihren Lauf, wie das Karl Marx in seiner Geschichtsphilosophie entwickelt, so kann der Mensch mit seinen Kräften den Gang der Geschichte weder beschleunigen noch aufhalten. Es bleibt ihm eigentlich nichts übrig, als zu warten und die Wartezeit durch Vorbereitungen auf die neue Zeit möglichst gut auszunützen.

Nicht nur aus dem kommunistischen Manifest und aus vielen andern Schriften, sondern vor allen Dingen auch aus der Kritik an der Hegelschen Staatsphilosophie geht klar und deutlich hervor, daß es Karl Marx

als ein Verbrechen an der Menschheit betrachten würde, wollte man das Proletariat dazu auffordern, die Hände in den Schoß zu legen und einfach zu warten. Das Proletariat soll, nein es muß Hand anlegen und dafür sorgen, daß der neue, herrlich junge Tag der Freiheit bald, und zwar möglichst bald anbricht.

Dieser Zwiespalt findet auch in der Haltung gegenüber der Religion seinen Niederschlag. Denn sorgt die Geschichte von selbst dafür, daß alle Religion als Illusion, Verblendung und Spuk entlarvt wird, so ist nämlich nicht einzusehen, warum sie von den aus aller Ideologie Befreiten bis aufs Messer bekämpft werden soll.

Wir können diesen Widerstreit gegenüber der Geschichte nicht einfach mit der praktischen Regel erledigen, es sei eben immer besser, das eine zu tun und das andere nicht zu lassen. Wir glauben eher, daß die selbständige Macht, die in der Geschichtsphilosophie von Karl Marx eine ausschlaggebende Rolle spielt, letztlich über seinen eigenen Materialismus hinausweist.

Es wird nicht überraschen, wenn wir hier befügen, daß auch das Christentum denselben Zwiespalt kennt. Das Reich Gottes, wie es von Jesus und auch noch von Paulus erwartet wird, ist allein Sache Gottes. Kein Mensch kann es hindern, und kein Mensch kann es erzwingen. Darum lag es den ersten Christen ob, sich wartend vorzubereiten. Mit der Verzögerung des Reiches tauchte aber die Vorstellung auf, daß das Reich Gottes durch die Christen selber herbeizuführen sei, ohne daß deswegen der Glaube an einen Jüngsten Tag aufgegeben worden wäre. Diese beiden Anschauungen vom kommenden Reich Gottes und vom aufzubauenden Reich Gottes leben auch heute noch teils geschieden und teils in sonderbaren Mischungen ungeschieden nebeneinander.

Mit diesen beiden Möglichkeiten der Geschichtsauffassung ist ein Problem verknüpft, das wir noch kaum berührt haben, nämlich das Verhältnis des Individuums zur kollektiven Masse. Was uns bewogen hat, dieses Verhältnis nicht ausführlich darzustellen, obwohl wir uns persönlich als Christen hier am meisten bedroht fühlen, war das Bedürfnis, den Marxismus in seinem ursprünglichen Anliegen nicht zu verzeichnen. Es geht Karl Marx eben auch um den Menschen; nur kann er nicht zugeben, daß der Mensch als Einzelwesen seiner wahren Bestimmung leben kann, sondern erst dort, wo er als Gattungswesen in der Gemeinschaft aufgeht. Nun dürfen wir nicht erschrecken, wenn wir innnewerden, daß eigentlich dem Reich-Gottes-Gedanken eine ähnliche Vorstellung zugrunde liegt. Dort, wo das Reich Gottes an erster Stelle steht, wie bei Jesus, kommt das einzelne Individuum erst an zweiter Stelle. Wir dürften also der kollektiven Masse des Marxismus nicht den einzelnen Christen, sondern richtigerweise nur das Reich Gottes entgegenhalten. Das Reich Gottes, im Sinne Jesu, zielt nicht einmal auf die Vereinigung aller Menschen ab, sondern bringt als Gericht für viele, ja für allzu viele unbußfertige Sünder den endgültigen Ausschluß. Im Reich Gottes geht es um Gottes Ehre und allein um Gottes Ehre. Wohl denen, die Buße tun und Gott die Ehre erweisen. Aber ungeachtet dessen, ob es ihrer viele oder wenige seien, bricht das Reich, ohne im geringsten auf den Einzelnen Rücksicht zu nehmen, zum Schrecken der meisten Menschen herein wie ein Dieb in der

Nacht. Erst in der Deutung des Kreuzes durch Paulus vollzieht sich die ungeheure Wendung, daß Gott um des einzelnen Menschen willen sogar Leiden auf sich nimmt. Paulus hat die Konsequenzen dieser Erhöhung des Individuums nicht gezogen. Denn wenn der einzelne Mensch derart gewürdigt wird, so gehört diesem Menschen auch die entsprechende Stellung in der Welt, was zum Beispiel seine Erniedrigung zum Sklaven völlig unmöglich macht. Vielleicht hat er auf diese Folgerungen verzichtet, weil er das Reich Gottes jeden Augenblick erwartete.

Wird in der römisch-katholischen Kirche der Einzelne bedenkenlos um der Erhaltung der Gemeinschaft willen geopfert, so kommt der individuelle Zug hauptsächlich durch Luther wieder zu seinem Recht. Während in Zürich und Genf die persönlichen Rechte, wie etwa die Glaubens- und Gewissensfreiheit, keine Heimat finden konnten, waren es die Täufer, die in ihrer neuen Auffassung des christlichen Glaubens, als von Christen Vertriebene, fern ihres Vaterlandes für Glaubens- und Gewissensfreiheit, für Rede- und Versammlungsfreiheit und für das gleiche Recht für alle Menschen in Nordamerika eine neue Heimat gründeten. Diese Tatsachen dürfen wir billigerweise nicht vergessen, wenn wir heute dem Marxismus gegenüber die dem Individuum von Gott geschenkten, heiligen Rechte geltend machen. Ganz abgesehen davon, daß in der großen römisch-katholischen Kirche diese Rechte bis heute noch nicht verwirklicht sind.

Überblicken wir noch einmal den Dreitakt der Geschichte, so können wir zusammenfassend festhalten: Am Anfang steht der Mensch, der seiner ursprünglichen Bestimmung verlustig geht. Am Ende steht die Wiedergebringung des Menschen und zwar in der Bibel sowie in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Karl Marx aus dem Jahre 1844, in denen er die entscheidenden Grundsätze seiner Anthropologie niedergelegt hat. Nach dem Sinn der Geschichte wird gefragt vom Menschen her, der seine Freiheit verloren hat, und das Ziel der Geschichte wird in der Erlösung der Menschheit geschaut.

Haben wir den Vergleich zwischen Christentum und Marxismus auch nur in großen und groben Zügen durchgeführt, so mögen wir vielleicht doch da und dort über die verblüffenden Parallelen erstaunt gewesen sein.

Wir wollen uns aber deshalb nicht täuschen lassen. Trotz den äußeren Parallelen im formalen Ablauf der Geschichte mußten wir doch erkennen, daß der Inhalt dieser äußerlich ähnlichen Form den denkbar größten Unterschied aufweist. Wohl ist da wie dort der Glaube an die Erlösung die treibende Kraft; aber während Jesus sein Leben opfert, um viele zu erlösen, werden im Marxismus viele geopfert um der Erlösung willen.

Doch wollen wir uns nicht als Richter aufspielen, denn vielleicht sind in der christlichen Kirche seit ihrem Bestehen schon mehr Menschen geopfert worden als unter der Herrschaft des Marxismus. Solange das Kreuz als Symbol für das Christentum bleibt, solange steht es als Mahnung vor uns, daß wir nie das Recht haben, um einer Idee willen über den Menschen zu verfügen. Wo der Mensch um eines Glaubens willen geopfert wird, und wenn es auch nicht einmal an sein Leben, sondern « nur » an seine sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und privaten Rechte geht, auch wenn er scheinbar um der Erlösung ungezählter anderer willen geopfert werden muß, da sollte besser der Glaube geopfert werden.

Das Paradies kann nicht erkämpft werden. Wer es dennoch mit Gewalt erstürmen will, der wird die Erfahrung machen, daß er an Stelle des erhofften Paradieses nur Trümmer antreffen wird.

Max Huber

Bücherschau

Martin Dibelius/Werner Georg Kümmel: Paulus. Sammlung Göschen, Bd. 1160, 155 S. (Verlag de Gruyter, 1951).

Schon lange fehlt eine kurzgefaßte, auch für den Nichttheologen gut lesbare Einführung in Leben, Werk und Geisteswelt des Apostels Paulus. Martin Dibelius konnte die Absicht, eine solche zu geben, analog seinem berühmten « Jesus » (Göschen 1130), nicht mehr verwirklichen. Das Manuskript wurde bei seinem Tode unvollendet aufgefunden. Sein Schüler W. G. Kümmel hat das letzte Drittel hinzugefügt. Es ist immer heikel, die Arbeit eines andern zu ergänzen. Kümmel hat aber diese schwierige Aufgabe sehr geschickt und pietätvoll gelöst; so ist trotz allem ein geschlossenes Werk entstanden. Die Darstellung ist in hohem Grade objektiv und nach den bewährten Grundsätzen historisch-kritischer Wissenschaft gestaltet. Sie meidet falsche Erbaulichkeit oder Verherrlichung, wird aber gerade durch die nüchterne Ehrlichkeit nachhaltiger wirken können als die heute so beliebten « Auslegungen für die Gemeinde », die jeglicher kritischer Zucht entbehren. So ist das Buch in allen Stücken eine erfreuliche und notwendige Erscheinung. Die Theologen sollten dazu beitragen, es in den Gemeinden zu verbreiten.

Für den Theologen besonders interessant ist die Interpretation der paulinischen Theologie. Biographie und Charakteristik des Paulus sind ja so eindeutig festgelegt, daß hier keine Ueberraschungen zu erwarten sind, um so mehr als die Schrift ja nicht neue Forschung geben will, sondern Zusammenfassung des Erreichten für einen weiteren Leserkreis. An der Interpretation der Theologie aber pflegen sich die Geister zu scheiden. Das Geschick hat es nun so gefügt, daß der Übergang von Dibelius zu Kümmel ausgerechnet in dieses Kapitel fällt. Es ist Kümmel gelungen, auch in diesem Kapitel die Kontinuität zu wahren. Man verspürt keinen Bruch, nur eine leise Veränderung der theologischen Atmosphäre, eine Akzentverschiebung. Bei Kümmel tritt sogleich die Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt, die von Dibelius vorher schon kurz, aber eben kurz, behandelt worden war. Dibelius nimmt Stellung zum Problem der paulinischen Mystik. Nach ihm ist Paulus, als religiöser Typus betrachtet, kein Mystiker, er gebraucht aber oft die Sprache der Mystik. Vor allem das Leiden und das Sein in Christo haben zum mindesten stark mystische Färbung. Aber Paulus hat « zuviel israelitisches Erbe », um ganz Mystiker zu werden. Der Schwerpunkt der paulinischen Theologie liegt für Dibelius in dieser Gedankenreihe des « Seins in Christo », weniger in der « juridischen », die dazu freilich keinen Gegensatz bilde. Nach der Darstellung der Eschatologie und Sündenlehre des Paulus bricht die Darstellung von Dibelius ab. Kümmel seinerseits legt nun, vom Gesetz ausgehend, das Schwergewicht auf die Rechtfertigungslehre. Durch die doppelte Beleuchtung wird jede Einseitigkeit der Darstellung vermieden. Wir hätten freilich bei Kümmel gern gesehen, wenn bei der Rechtfertigungslehre das von Bultmann ausgearbeitete « neue Selbstverständnis » (vgl. die « Theologie des NT ») mehr hervorgetreten wäre, an Stelle der ausführlichen Erörterung über den Sühnetod. Die Sühnopfertheorie bei Paulus steht mehr am Rande und ist jüdisches Relikt, sie weist in die Vergangenheit, währenddem das Neue, Zukunftweisende seiner Rechtfertigungslehre durchaus in dem « neuen Selbstverständnis » des Menschen liegt. In der ganzen Darstellung der Theologie vermissen wir eine eingehende Darstellung der Christusvorstellung des Paulus, wo auf die mythischen Voraussetzungen der paulinischen Christologie hätte hingewiesen werden müssen. Das Kapitel über die Bekehrung bietet keinen genügenden Ersatz. — Die übrigen Kapitel geben in ihrer Ausgewogenheit zu keinen Bemerkungen Anlaß.

U. N.

Je nach der weltanschaulichen Einstellung wird man heute das Erscheinen eines Buches über Spuk, das erst noch auf zwei Bände berechnet ist, entweder als ein Zeichen unseres geistigen Niederganges oder als den Vorstoß in eine unbekannte, fantastische Welt ansehen. Mit Wissenschaftlichkeit scheint es auf alle Fälle nichts zu tun zu haben. Selbst wer mit dieser Einstellung an das Buch von F. Moser herantritt, wird doch manch Interessantes darin treffen. Sogar wer aus Volkskunde, mündlichen Erzählungen und Literatur viele Beispiele von Spuk kennt, findet in diesem Buch eine erstaunliche Übersicht über die verschiedenen Möglichkeiten von Spukerscheinungen und vernimmt manch interessante Einzelheit. So gibt es Spukerscheinungen, die an Menschen und solche, die an Gegenständen, vor allem an Häusern, haften. Spuk kann auftreten in Zusammenhang mit einem Todesfall oder einem Mord, manchmal noch nach sehr langer Zeit; aber bei andern Spukerscheinungen sind solche Zusammenhänge mit dem Tod nicht zu konstatieren. Spuk taucht gerne in alten Häusern auf, nicht zuletzt, wie es nach diesem Buche scheint, in katholischen und reformierten Pfarrhäusern. Aber es kann ihn auch in Neubauten und in modernen Großstadtvierteln geben. Manchmal, aber nicht immer, reagieren selbst Tiere, vor allem Hunde, Pferde und Katzen, auf den Spuk. Er kann sich mit Lärm, mit Verschieben von Möbeln, mit Erscheinungen von Menschengestalt, aber auch mit ganz fantastischen, keinem Menschen gleichenden Gestalten bemerkbar machen. Kurz und gut, über die Phänomenologie bringt die Verfasserin des Buches ein höchst ansehnliches und interessantes Material, selbst wenn man es nur als Sammlung von Kuriositäten der menschlichen Fantastik und des Aberglaubens ansieht.

Ist es aber das allein? Um dieser Frage willen hat die Verfasserin all das Material gesammelt (in Wirklichkeit ist das Vorgebrachte nur eine Auslese aus einer viel größeren Sammlung). Sie hat ihr Leben überhaupt der Erforschung solcher Phänomene gewidmet und hat vor einigen Jahren bereits ein Buch über Okkultismus veröffentlicht. Bei ihren jetzigen Forschungen fand sie, nicht von ungefähr, die Unterstützung und das Interesse zweier bekannter Schweizer Psychiater: Prof. E. Bleuler und Prof. C. G. Jung. Jung weist in seinem Vorwort darauf hin, daß aus der Beschäftigung mit den Kuriositäten der Somnambulen im 19. Jahrhundert die Psychologie entscheidende Hinweise auf die Ganzheit der Persönlichkeit und die Erkenntnis des Unbewußten empfangen hat. Er vermutet, daß mit der Untersuchung der Spukphänomene wiederum der Ansatz geleistet wird zu einer weiteren Erforschung der Psyche. Von dieser Seite wird man wohl die Sache ansehen müssen, wenn man sich ernsthaft damit auseinandersetzen will. Wie man sich auch zum Spuk stellen mag, so ist er doch für die, die solches erleben, von erheblicher seelischer Wirkung. Was F. Moser über das Verhalten des Menschen zu den Spukerscheinungen sagt, ist höchst bedeutsam und zeigt, wie sehr der Mensch davon beeindruckt wird. Man wird nach dem Lesen des Buches auch davon überzeugt sein, daß in den Spukereignissen nach allen Erklärungsversuchen, die wir heute unternehmen können, ein Rest unlösbar bleibt. Sind sie Täuschung? Vielleicht. Aber dann ist die Sache psychologisch um so interessanter, denn dann wird man erst recht auf die Psyche gewiesen, die solches bewirkt. Dann scheint sich zu erhärten, was man heute ohnehin schon weiß, daß es äußere und psychische Wirklichkeit gibt. Wahrscheinlich vermag die weitere Untersuchung der Phänomene des Spukes über das Wesen der psychischen Wirklichkeit einigen Aufschluß bringen. Auf alle Fälle wird jeder aufmerksame Leser nicht nur an diesem Buch Interesse finden, sondern auch den kommenden Band mit Spannung erwarten.

H. Schär